

LATINOAMÉRICA EN LA CIUDAD HISTORIOGRÁFICA DE JOSÉ LUIS ROMERO. ¿UN FACUNDO PARA EL SIGLO XX? PROYECCIONES Y DERIVAS DE LA CRÍTICA CULTURAL

Hernán Pas*

La reedición de *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, de José Luis Romero,¹ estuvo acompañada por una serie de lecturas públicas dedicadas a consagrar las virtudes de este clásico de la historiografía latinoamericana; publicadas luego en *Punto de vista*,² las lecturas de Noé Jitrik, Carlos Altamirano y Adrián Gorelik divergen, como era de esperarse, en cuanto a las razones consideradas respecto de la propuesta romeriana, pero unifican en su evaluación crítico-pedagógica el carácter de *actualidad* del libro, retomando quizá los ecos del discurso académico de los últimos años.³ Resumo aquí los aspectos más destacados de esas exposiciones.

Para Jitrik, tres razones resultan fundamentales al decir por qué *Latinoamérica...* “es un gran libro”. La primera radica en el hecho de ser un texto que articula un estudio global sobre Latinoamérica —cuando en Argentina no eran comunes esos abordajes, salvo aquellos embebidos de un “misticismo americanista”—, cobrando en el presente la fuerza de la resistencia. La segunda, y la más importante en la exposición de Jitrik, es que hay “en esas páginas una virtud de escritor que anima y sostiene al historiador”; entendiendo “escritura” como el “saber de la operación que se ejecuta con las palabras y en ellas, sobre todo en ellas”. Por último, resalta el enfoque histórico en el que emerge una “teoría de la historia” al centrarse en un núcleo, la estructura “ciudad”, que permitiría dar cuenta de un proceso de alcances globales. Altamirano, por su parte, inscribe el libro de Romero en los estudios de historia cultural y destaca las influencias epistemológicas del saber histórico en la perspectiva romeriana. En la estela de Dilthey, por ejemplo, se trata de captar una “realidad espiritual”, es decir, captar en la multiplicidad de expresiones de una cultura la unidad que la engendraba. Así se entiende el esfuerzo de Romero por comprender las formas del proceso histórico: mentalidades, estilos de vida o ideologías son formas históricas que intentarían recuperar la complejidad de esa “trama profunda” de la que habla Romero en la introducción de su libro. Adrián Gorelik, por último, sitúa el libro de Romero en el contexto de la historia cultural urbana, mostrando cómo funciona una idea de ciudad como “cultura objetivada”, que permite la traducción del esquema sarmientino a la aporía simmeliana, e inscribe a Romero dentro de los valores de la “ciudad letrada”, afecto a “un programa reformista que aspira a incluir a las masas en los beneficios” de esa cultura.

Este es un resumen, por supuesto, conciso, pero sirve como *introito* para la serie de reflexiones que nos ocupará en lo que sigue. Volveremos a estas lecturas más adelante. Por el momento, quisiera recordar las palabras finales del Prólogo que su hijo, Luis Alberto, escribió para aquella reedición: “Las más diversas cuestiones teóricas acerca de sujetos, prácticas, representaciones, dialécticas —que estaba sistematizando en *La vida histórica* [de allí las influencias señaladas por Altamirano]—, aparecen aquí en obra. Pero se llega a ellas en una segunda lectura, analítica. La primera lectura, y también la última, muestra sin duda la vida histórica viviente: el cuadro bullente de la gente, tal como también se lo encuentra en muchas novelas de este libro”, dice allí. Y concluye: “A veces, me parece que escribía como Balzac, como Pérez Galdós o como Jorge Amado” (xvi). La sugerente comparación final anticipa varios de los núcleos problemáticos que comprometen la *escritura* —como la piensa

* Hernán Pas es Licenciado y profesor en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Ha escrito ensayos críticos sobre las obras de Sarmiento, Echeverría, Bello y Lastarria, entre otros, y sobre “literatura, política y mercado en la modernidad literaria del '80”. Actualmente se dedica a investigar la prensa y el periodismo decimonónicos de la primera mitad de siglo.

¹ Romero, José Luis. *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001. En todos los casos cito de esta edición. Las referencias de página entre paréntesis.

² Noé Jitrik, Carlos Altamirano, Adrián Gorelik, “José Luis Romero, un clásico. Sobre *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*”, en: *Punto de vista*, Número 71, diciembre de 2001, pp. 41-48.

³ Me refiero a algunos trabajos de historiadores publicados en revistas especializadas o institucionales, como son los de Astarita e Inchausti, “José Luis Romero y la historia medieval”; Burucúa, “José Luis Romero y sus perspectivas de la época moderna”, o Halperín Donghi, “José Luis Romero: de la historia de Europa a la historia de América”, aparecidos en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, N° 28, 1995. También algunos trabajos aparecidos en *Prismas*, como la reseña de Acha a esta misma reedición, en su número cinco, o el artículo de Altamirano sobre la idea de “sociedad aluvial” en el mismo volumen, entre otros. A lo que podría sumar la reedición de *La experiencia argentina* por Taurus en 2004, cuyo estudio Preliminar, a cargo de este último, reedita algunas de las ideas desarrolladas allí.

Jitrik— de *Latinoamérica...*, al mismo tiempo que evita, mediante una oportuna sustitución, subrayar la dimensión verdaderamente empática de la misma: el *Facundo* de Sarmiento. Pues nada más balzaciano —como agudamente nos enseñó Viñas— que el ímpetu totalizador y voraz desplegado en la prosa del sanjuanino: grandes frescos, ávidamente pintados, desmesuradamente entusiastas. Las “cuestiones teóricas” de las que habla Luis Alberto Romero implican, en primera instancia, el orden del discurso que hace que esos “cuadros bullentes” se parezcan *demasiado* a las “muchas novelas” que se citan y entretejen el relato. Balzaciano, sarmientino. Porque la escritura de la historia también tiene que ver con un viaje: el proceso de objetivación, en el cual se pone en juego lo que Dominick LaCapra ha llamado “perturbación empática”, que la “reserva irónica”, como refreno de esa “pasión cívica” de la que habla Altamirano en su lectura, parecería no alcanzar a domeñar. Así, la cultura del otro, o las otras culturas, imponen una noción teórica central, la de *límite* o *frontera*, por la cual los conflictos culturales pueden pensarse en continua disputa y no como compartimentos estancos, resolutivos, formulaicos. Y si la noción de viaje siempre estuvo ligada al pasaje hacia la otra cultura, como recuerda Renato Ortiz, la escritura de la historia es también *ese* pasaje: poner en crisis ese pasaje es recuperar la dimensión del conflicto cultural, que conceptos como “hibridez” o “mestizaje” —tan ligeramente tematizados en *Latinoamérica*— no hacen más que desterrar al olvido común de la memoria consensuada. Como se ve, hemos tomado nota: la nuestra es una lectura segunda, analítica. En las páginas que siguen trataremos de desplegar las implicancias teóricas de la misma.

Exordio facúndico. Tesis, lecturas, programas

En el contexto de ese “rescate” que bosquejamos brevemente al inicio, en 2005 apareció publicado el arduo trabajo de Omar Acha, *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*.⁴ Si la preposición del subtítulo (*en*) inflexiona una vaga reminiscencia a las añejas empresas biográficas del estilo *vida y obra de*, la propuesta de Acha, en cambio, explota amplia y exitosamente esa distinción prepositiva y da por resultado un riguroso trabajo de investigación en el cual se retroalimentan el desarrollo de concepciones teóricas, la precisa demarcación de aspectos contextuales y la esfera de la producción historiográfica. Compuesto por seis capítulos, un breve epílogo y una sección bibliográfica en la que se da cuenta cronológicamente de todas las publicaciones del autor, el libro de Acha es un compendio de lectura indispensable por varios motivos. Algunos ya han sido enunciados: el trabajo de investigación no es la menor apuesta de este libro (en el apartado “reconocimientos” las “deudas” permiten calibrar el tenor de la composición), y lo mismo puede decirse acerca de su lectura analítica, que supone tener presentes los varios aportes metacríticos relacionados con el tema. Pero quizá el motivo que sobresale es la apuesta interpretativa con que Acha va desarrollando su lectura. Una parte “consiste en proponer un exceso del usual encuadre historiográfico en el que [Romero] ha sido aprisionado” (11). Intelectual, ensayista por momentos, más que historiador, para Acha “las preocupaciones teóricas de Romero intentaron justificar una concepción pasional y práctica del conocimiento” que lo llevaron a “defender la tesis de que la historiografía develaba la *trama profunda* de la *vida histórica*” (13). Así, en el pensamiento de Romero cohabitaban una filología romántica y una matriz liberal no como contradicción, sino como desarrollo agonístico, dialéctico. De allí la implicancia personal que podía conjugarse con la reflexión teórica sobre el hecho histórico y el estudio de las fuentes documentales que servirían para consustanciar en una narrativa dichas reflexiones. Coincidente con ello, la interpretación más osada aunque también, en algún aspecto, más sencilla, es la que se enuncia ya desde el título del capítulo cinco: “Un *Facundo* para el siglo XX”. Transcribimos sus propias palabras, dice: “En la curva que se dibuja entre *Las ideas políticas en Argentina*, de 1946, y la posterior *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, ésta es mi tesis, se despliega la búsqueda de establecer un nuevo *Facundo* para el siglo XX” (132). Hemos dicho que esta tesis a la vez que osada resulta, en un nivel, sencilla. Nos explicamos. Es osada la pretensión de inscribir en el arco de treinta años que median entre una y otra obra una búsqueda ensayística no asumida explícitamente salvo que, entre la resolución de Romero de elaborar un estudio sobre *La ciudad occidental*, y las permanentes “visitas” a la figura sarmientina, se pueda inducir un proyecto tal sin caer en una lectura psicologizante, lo que parece por lo menos difícil. Pero al mismo tiempo, si arriesgada, la tesis de Acha es

⁴ Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2005.

fácilmente comprobable —al menos en *un* sentido—, y de ahí su sencillez. No sólo porque el mismo Romero se explayó y escribió sobre el asunto, por ejemplo en su breve escrito “Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías”, donde retoma los postulados sarmientinos a quien cita en extenso, por ejemplo en su carta enviada al redactor de la revista *Sur*, en la que reconoce que *Latinoamérica* es “hijo del Facundo”, o en la entrevista concedida a Félix Luna, en la que admite efusivamente una actualización en su libro del ensayo del sanjuanino, sino porque una atenta lectura —primera y última, según sugiere L. A. Romero, pero también analítica— de *Latinoamérica* bastaría para descubrir las “claves” discursivas que enlazan ambos textos. En esto estamos de acuerdo con Acha —aunque, en principio, con el propio Romero—: *Latinoamérica* es un intento de actualización del *Facundo*. Las discrepancias radican en lo programático de *Latinoamérica* —y por ende, de *La trama profunda*. O, si se prefiere, en los resultados de esa actualización, y en la consecuente “crítica” que calibra sus alcances en las mallas normativas de la pedagogía académica. En esto, y en lo que refiere a su tesis sobre el *Facundo* romeriano, el libro de Acha es un claro ejemplo. ¿Cómo se modula lo programático con lo analítico? O Mejor: ¿qué valores —teórico-críticos, epistemológicos, o incluso políticos, en el sentido de una política del saber— se ponen en juego en esa osada como sencilla tesis que resplandece entre las densas páginas de la investigación de Acha? Sobre el legado de Sarmiento y la “plusvalía del ensayo” que arroja el *Facundo*, nos dirá: “Quizás no se haya percibido con todas sus consecuencias que su clave residía en lo que la obra no podía terminar de identificar, a saber, el punto de articulación y trasvase entre civilización y barbarie.” (125). Para plasmar ese trasvase de manera formulaica, Acha recurre a la imagen tan visitada de Sarmiento como “doctor montonero”. Y entonces sí: “lo tercero, lo híbrido, amenaza a toda dicotomía”. Pero si bien es cierto que lo “híbrido”, o el punto de trasvase de la dicotomía sarmientina, es lo que hace del *Facundo* un texto inclasificable y clásico de las letras argentinas —como ya ha asentado largamente la crítica—, no menos cierto es que esa muletilla tiende a sofocar lo problemático de ese pasaje y a armonizar los efectos corrosivos del beligerante dualismo historicista que afectaba la prosa del sanjuanino. La idea de “doctor montonero” con que el propio Sarmiento construyó su imagen se inscribe en una larga tradición interpretativa que se remonta hasta Ricardo Rojas, cuando en su biografía sobre el sanjuanino ya sostenía que “nadie se parecía más a Facundo que Sarmiento”.⁵ Habría que recordar aquí las palabras que dirigía Borges a los lectores de sus *Recuerdos de provincia*: “olvidan que Sarmiento, para la generación actual de argentinos, es el hombre creado por este libro”. Porque a pesar de que Acha cita las excelentes “notas” al *Facundo* de Ricardo Piglia —y quizá, precisamente por ello—, su inscripción en esa línea interpretativa nos induce a pensar que el concepto de “hibridación” es una función de la escritura del *Facundo* y no una construcción de la crítica ulterior, que ha sabido encontrar en ella las tensiones y los procedimientos que traicionan su ideología explícita, como el mismo Piglia supo señalar en relación a ese otro clásico que es *El Matadero*.⁶ Interpretar la noción de “hibridez” como resultante de una condición cultural que la imagen de “doctor montonero” vendría así a exponer metafóricamente no es más que una operación de la crítica bien intencionada, que la termina transformando en una fórmula *passe-partout* siempre disponible para erradicar la dimensión conflictiva de su constelación, nombrando a la vez todo y nada. Porque, en verdad, esa dimensión conflictiva —y hasta *criminal* diría Eduardo Grüner—, de la cultura es lo que hace a la *actualidad* del *Facundo*, y no su supuesta permeabilidad conciliatoria frente a los códigos de la cultura popular. Y, en verdad, las diferencias que Acha señala entre Romero y Sarmiento deben más a esa lectura reiterativa y adocenada en clave del *Facundo* que a la retórica que informa ambos textos. Quiero decir: no existen tales diferencias. Una de ellas sería, según anota Acha, el desdoblamiento de la dicotomía sarmientina que emplazaba *una escisión en el interior de la ciudad*. Esa “divergencia crucial” con el

⁵ Dice allí Rojas: “Los libros, los viajes, las ideas adoptadas, pusiéronle después un barniz pedante, y escribió contra los gauchos, pero yo no le creo, porque estoy en el secreto: nadie se parecía más a Facundo que Sarmiento, gauchos los dos, de origen igualmente hidalgo y eximios peleadores ambos, aunque el plano de uno fuera el instinto y el del otro el ideal”. *El profeta de la pampa*, Bs. As., Losada, 2° ed. 1948, p. 171.

⁶ En sus “Notas sobre Facundo”, Piglia sostiene que “la lógica de las equivalencias disuelve las diferencias y resuelve, mágicamente, las contradicciones”. El fundamento ideológico del *Facundo*, dice Piglia, disuelve las disimetrías. Por otra parte, las notas de Piglia trabajan con lo textual, con los procedimientos lingüísticos del texto y no con su ideología explícita. En relación a esto último, véase también su lectura de *El Matadero* en “Sarmiento, escritor”, (1998, *Filología*, XXXI, 1-2, pp. 19-27). También la nota correctiva de Julio Ramos, en su *Desencuentros de la modernidad en América Latina* (México, FCE, 1989), a la idea de un uso “bárbaro” o marginal del saber letrado. Estos agudos análisis permiten calibrar mejor los distintos niveles significativos de un texto como el *Facundo* que la noción tan generalizada como poco feliz de “hibridación”, concepto más o menos sofisticado que sirve más bien para opacar o confundir esos mismos niveles que para allanar su lectura. Acha pasa inmune por las “notas” de Piglia como si la “plusvalía” de la que habla pudiera hallarse en el libro de Romero lo mismo que en el *Facundo* de Sarmiento.

discurso de Sarmiento le permite a Romero centrar la discusión dentro de la ciudad; así, la trama profunda residiría en su traducción de la dicotomía facúndica al ámbito urbano, en la disputa entre élites y masas. Y de ahí la relectura que ejerce Romero sobre la “tercera entidad”, fórmula más romántica que sociológica con la que Sarmiento intentaba explicar la “anarquía” post-independentista. “Una cultura popular resiste —palabras de Acha— a la heteronomía progresista”: las “masas” del XX ya no son pensadas como *tabula rasa*, tal como fueron pensadas las huestes artiguistas por los letrados de la llamada “generación del 37”: “colonizar el desierto con población europea y virtuosa parecía entonces más sencillo que transformar culturalmente a unas masas que tenían sus propias convicciones” (140), dice Acha. ¿Qué hay en esa interpretación que nos suena extremadamente rebuscado y al mismo tiempo extremadamente lineal? El lector atento del *Facundo* que suponemos que es Acha nos induce a creer que la traducción romeriana del esquema sarmientino, supeditada obviamente por una realidad distinta, diverge no tanto en su “fuerza narrativa” sino en su reelaboración de los términos propositivos —esa diferencia axiológica que Romero ya señalaba. O, dicho de otro modo: la “fuerza narrativa” en Romero, precisamente por esa diferencia axiológica, se destraba —al complejizarse o actualizarse— del radicalismo opositivo de la dicotomía sarmientina. Ahora bien: qué otra cosa es el *Facundo*, como política de la escritura y como escritura programática, que un intento por encauzar las masas criollas en el flujo modernizante de la *res-pública*; qué otra cosa resulta que el despliegue de un programa pedagógico y performativo frente a una cultura popular que se resiste a la heteronomía progresista de las elites letradas —y de cuyos ejemplos la *Educación popular* y el *Manual* de Echeverría son muestra suficiente—; qué si no una disputa del poder simbólico y político entre las élites, es decir, una disputa *enclavada en la urbe* —salvo que pensemos, claro, a Rosas dirigiendo los destinos del país montado en su caballo, una imagen que debe toda su pregnancia ideológica a la increíble pluma del ilustrado sanjuanino— (y aquí se debería abrir un extenso paréntesis acerca de los modos de leer por parte de Romero las ideologías europeas, esto es, el liberalismo y el romanticismo, y su pasaje a la realidad política latinoamericana). Porque la verdad es que el concepto de *tabula rasa*, además de remitir al conflicto secular de la conquista, fue el constructo funcional a ese programa iluminista y romántico que veía en las “entrañas” de la realidad social americana, como se decía, la materia modelable para el sustento —es decir, legitimidad política— del *poder* de la (futura) nación.

Esa lectura de la obra de Romero —aquí interesan sobre todo *Latinoamérica* y, en menor medida, *Las ideas políticas en Argentina*—, encaminada a resaltar lo ensayístico por encima de lo estrictamente historiográfico, a subrayar (¿con gesto nostálgico?) su perfil intelectual, se aclara cuando al final de su epílogo Acha sugiere una posible reactivación de “los aspectos más peculiares de su pensamiento” “para una historiografía por venir”. Para Acha, son los valores implicados en el perfil de ensayista e intelectual de José Luis Romero los que posibilitarían “salvar” su figura de la tradición argentina de historiadores socialistas, a saber: su “socialismo historiográfico, su visión de “la historia mundial, el tema latinoamericano, la morfología agonística, la sensibilidad ensayística, la comprensión cultural” (174). En lo que sigue, trataremos de abordar la potencial implicancia de esos valores en la escritura historiográfica desplegada por Romero en su *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*.

Metálico: el rumor reprimido de la letra

“La independencia, bajo este aspecto, se presenta como una empresa romántica. Pero esto no contradice la tesis de la trama económica de la revolución de la independencia. Los conductores, los caudillos, los ideólogos de esta revolución no fueron anteriores ni superiores a las premisas y razones económicas de este acontecimiento. El hecho intelectual y sentimental no fue anterior al hecho económico”

José Carlos Mariátegui

Detengámonos brevemente en la descripción de ese proceso de desarrollo autónomo y heterónomo que en el relato romeriano pretende dar cuenta de las múltiples facetas comprometidas en la historia cultural latinoamericana. La ciudad (colonial) instalada y posteriormente acondicionada a los requerimientos de cada región, se convierte en una usina de refracción y producción de ideas, que formarán ideologías nuevas, que se ve exacerbada cuando las condiciones de la ciudad-fuerte, que arraigó en los primeros momentos de la conquista, se trasladan y dan paso al crecimiento sostenido de la ciudad-emporio, cambiando el esquema de la superposición a medida que las rutas comerciales imponen el paradigma de la

ciudad-puerto. En esa transición de mentalidad conquistadora a mentalidad colonizadora, las ciudades capitalistas, esto es, mercantiles y burguesas, son las destinadas a triunfar a pesar del proyecto hidalgo originario; pero además, existe la idea de que el comercio que abre y explota la red urbana acompaña el proceso cultural que desencadena en la clase urbana más representativa, esto es, la burguesía. O, para decirlo de otro modo, las ideas son también “mercancías” que fluyen con agilidad en el entramado societal burgués, es decir, urbano. La urbe es el emporio de las ideas. Cuando la burguesía imprima el sello de su tan mentado “estilo de vida”, el emporio capitalista sintetizará el *elan* estructural de una ciudad destinada a perdurar hasta nuestros días. La adjetivación y los atributos que recaen sobre el mundo urbano son significativos: tránsito, movilidad, tráfico, mercado, producción, distribución, transacción, desarrollo, revolución, interpenetración, fluidez, dinamismo, etc. La categoría cultural que resumiría todos estos atributos es la de “hibridación”, y su traducción a la esfera social estaría dada por la noción de “mestizaje”. Y durante el proceso de hibridación de lo “espontáneo” y lo organizado en el siglo XIX, la burguesía criolla, urbana y rural, imprimiría y promovería el dinamismo social, el cambio.

Pero la burguesía criolla “no era el único sector que cambiaba al crecer —dice Romero—; “junto con él cambió *el sector de los pardos*, como generalmente se llamaba a las castas cruzadas”. Y agrega: “Y aun podría agregarse lo mismo de ciertos grupos de indios, negros, zambo y otros cruces, que se incorporaron subrepticamente a la nueva sociedad con esa fuerza que otorga la coexistencia, capaz de vencer, aunque sea muy lentamente, las presiones que mantienen la marginalidad” (p. 124). Y más adelante: “La de las vísperas de la Independencia era, étnica y culturalmente, una *sociedad mezclada* y de rasgos confusos y *participaba en la misma vida* de que participaban los que conservaban la tez blanca. La burguesía criolla no miraba a los de tez parda como el vencedor al vencido, *como se mira algo distinto y separado*. Quizá los miraba como el superior al inferior y, a veces, como el explotador al explotado (...) Como con la tierra, la burguesía criolla, generalmente blanca de tez, *estaba y se sentía comprometida con su contorno social de tez parda*” (160 [todos los subrayados me pertenecen]). Uno podría decir que en este cuadro social la transacción está destinada a matizar las diferencias culturales y materiales; un retrato del proceso de hibridación criolla. Pero a su lado, advierte Romero, “había empezado a formarse una sociedad espontánea (...) desorganizada, inestable, pero sin duda creciente” (125). Sociedad básicamente rural, con una “vaga ideología”, el criollismo que afincaba en el campo, impondría su condición a esa burguesía comprometida con el cambio. Ya se insinúa el modelo sarmientino, que vendría a dar cuenta de la “complejidad” de ese doble proceso de desarrollo urbano. Ahora bien, ¿qué hay en este relato que no alcanza a significar en el proceso de su objetivación, como diría Clifford Geertz, lo “activo” de ese documento que es una representación del pasado?

Introduzco una digresión, en principio, basada en el recurso esporádico de las fuentes: en 1816, un periódico de Buenos Aires daba a conocer sendas cartas dirigidas a Güemes por dos jefes españoles que buscaban disuadirlo de su posición de vanguardia porteña revolucionaria. Por supuesto, la publicidad estaba acompañada por las respectivas misivas contestatarias del caudillo salteño, donde quedaba plasmada la efusividad patriótica de las fuerzas reclutas: “Yo no tengo —decía allí Güemes— más que gauchos honrados, y valientes. No son asesinos, sino de los tiranos, que quieren esclavizarlos”. La frase estaba dirigida a la admonitoria sentencia de Olañeta, jefe del ejército de Lima, que, atisbando en el efecto revolucionario la futura “anarquía”, recomendaba que “todos deben ser ahorcados esos bandidos con el nombre de gauchos”. Lo que surge de esta síntesis publicitaria, además de la controversia ideológica sobre la “revolución”, son los sentidos encontrados de la palabra “gaucho”: uno visiblemente ligado a una valoración negativa, propia de la colonia, y el otro correlativo de la emergencia de un nuevo signo social, el “gaucho patriota”, producto de la militarización del sector rural durante las guerras de la independencia —base, a su vez, del surgimiento de la gauchesca, como bien ha argumentado Ludmer en su estudio sobre el género.⁷ Entre ambas concepciones, pueden despuntarse algunas hebras de esa madeja que el dinamismo social impone a la sociedad que, en el esquema propuesto por Romero, se acriolla: una *sociedad mezclada*, de rasgos confusos que *participaba en la misma vida*, etc. O: la burguesía criolla no miraba a los de tez parda como el vencedor al vencido, como se mira algo distinto y separado. El gaucho, antes denigrado, que en las vísperas de la independencia había empezado a coexistir en la nueva sociedad, se convierte en “patriota” producto

⁷ Véase Ludmer, J. *El género gauchesco*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, p. 27 y ss.

de la revolución, se des-marginaliza, como nos contará Sarmiento en su *Facundo*. Por supuesto, la figura del “gaucho patriota” ha tenido su arcón literario idealizante: desde las páginas dedicadas por Mitre en su *Historia de Belgrano* hasta la *Guerra gaucha* de Lugones, digamos. Sólo que la digresión no se justificaría si no agregáramos otro dato a la cadena. En el mismo periódico, y a continuación de la transcripción de ese cruce de misivas donde se resalta el sesgo patriótico, se publica un “Aviso” que dice lo siguiente: “Quien quisiere comprar un pardo de buena edad, sano, y que sabe leer y escribir, ocurra al despacho de esta imprenta, que se dará razón de su amo”⁸...

... Pero:

Quienes imprimieron su sello a esta nueva sociedad fueron los emigrantes aislados, acompañados a veces de mujeres e hijos, que procuraron mantener una independencia cerril en los ranchos, jacales o bohíos donde se instalaban sin vecindad a la vista. Reacios al trabajo metódico, hallaron en el pastoreo una forma de vida que combinaba el trabajo con el juego: fueron jinetes consumados y expertos conductores de hatos, hasta el punto de que las palabras con que se los designaba se transformaron muchas veces en sinónimos de pastores: sertanista, bandeirante, huaso, gaucho, gauderio, llanero, vaquero, charro, morochuco. Era una actividad libre y oscilante entre lo lícito y lo ilícito (...) El hombre luchaba por su vida y tenía preeminencia cuanto importaba para conservarla y defenderla: las bolas, el lazo y el cuchillo imponían al fin la voluntad del más valiente o el más diestro (...) Y cuando la ocasión lo aconsejaba se unían en banda —blancos, mestizos, negros— y como bandoleros emprendían sus acciones, muchas veces en los caminos o aldeas en operaciones de cierta envergadura. (p. 126)

Cuando Romero habla de sujetos “reacios al trabajo metódico” inscribe su juicio sobre los “gauchos” en una larga tradición literaria que se extiende desde la literatura de viajes al *Facundo* y llega incluso hasta las elaboradas imágenes criollistas con las cuales Rojas y Lugones propusieron la romántica idea de su “natural” aparición y su necesaria extinción. Por otra parte, la ligereza descriptiva que postula la combinación “trabajo-juego” no puede asumirse sino como una crasa mirada idealista que sólo la ficción costumbrista e ilustrada justificaría, pero que aquí no es más que una pincelada tendenciosa que repone, invirtiéndola, la rotulante maquinaria de la norma. Pero además, la referencia desinteresada en este pasaje a las “bandas” de esa sociedad marginal clausura una lectura crítica de los efectos sociales de la marginalidad que el propio Romero había avistado en sus estudios de la época medieval. Y si, páginas más adelante, el tema “bandolerismo” ocupa una reflexión sucinta, en la que la fórmula “vagos y malentretenidos” supone, a primera vista, una inflexión en ese sentido, el esquematismo de la descripción tiene el tono de una “leyenda”.⁹ En esta historia de las ciudades y las ideas empieza a hacerse evidente que las estructuras ideológicas no logran recuperar el hecho social en su complejidad. Si es verdad, como sugiere Halperin Donghi, que sería imprudente considerar como únicas fuentes de Romero las que su índice da a conocer, no menos cierto es que la prevaleciente fuente literaria, tanto en *Latinoamérica* como en sus estudios medievalistas, indica que Romero parecería otorgarle “cierto” carácter de documento a esos textos de cuyo significado podría muy bien extraerse una “visión del mundo”.¹⁰

⁸ En *El Observador Americano*, N° 10, 1816, pp. 80-85.

⁹ Dice Romero: “Lo importante era salir de la hacienda, de la dependencia, y gozar de la libertad salvaje de la tierra sin amo y de la fuerza fácil que remedaba la de los señores” (p. 185). Los ecos sarmientinos de esta frase me libran de cualquier comentario. Por otra parte, la insistente adjetivación de lo marginal como irrupción espontánea de la política revolucionaria, algo que podríamos caracterizar como la retórica del *de-prontismo*, induce a olvidar que el bandolerismo era una práctica resultante de los sistemas de control y explotación del Antiguo Régimen, y que desde el siglo XVII se ligaba a la re-producción de las *malocas* coloniales por parte de las tribus aborígenes (Rodríguez Molas, R. *Historia social del gaucho*, Bs. As., CEAL, 1994, 2 volúmenes).

¹⁰ Cuando Romero, en *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, se ocupa de la vida rural en la época medieval, resalta el carácter de la crisis que trastocó las conciencias de los campesinos. Estos, a medida que comenzaron a notar las causas de la opresión sistémica especularon con un mejoramiento de sus condiciones a raíz de las posibilidades abiertas por “el ambiente promiscuo de la ciudad”. La crisis generó un “desajuste” entre aquellas aspiraciones y las posibilidades reales con que contaban los advenedizos, produciendo una gama de marginales entre los que Romero destaca “mendigos, rebeldes y bandidos”. Sobre estos últimos, dice: “No siempre las bandas se componían de simples campesinos. Señores e hijos de señores caídos en la miseria podían formar parte de ellas, o acaso ejercer su jefatura” (p. 249). Para dar cuenta de ello, entre otras fuentes literarias, Romero recurre a los cuentos de Chaucer (*The Canterbury tales*) y concluye que “el juicio entrañaba una visión de la nueva sociedad” (p. 250, *Opus cit.* México, Siglo XXI, 1980). En su pasaje a latinoamérica, *El Zarco* de Altamirano cumple la misma función: Altamirano “creó el símbolo —dice— y reveló, por cierto, muchos entretelones del bandidaje, entre los que no pueden olvidarse los que se relacionan con la protección o complicidad de que gozaban los bandidos en los grupos más influyentes” (p. 185). Qué decir del uso subsiguiente de los *Recuerdos del pasado* de Pérez Rosales para referirse al gaucho argentino y al charro mexicano mediante la figura del “lacho guapetón”. (Véase, sobre el uso de las fuentes, Halperin Donghi: “José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina”, en: *Ensayos de historiografía*, Bs. As., El Cielo por Asalto, 1996, pp. 101-102).

Pero además, el uso que hace Romero de esas fuentes literarias linda en demasiadas ocasiones con la violencia interpretativa. Un ejemplo. En torno a la condición de los “pobres”, los marginales, cuya presencia según Romero hacía calibrar en la burguesía urbana los ideales de igualdad que provenían de la Ilustración, recurre a un pasaje del *Periquillo Sarniento*, de Fernández de Lizardi, que dice lo siguiente:

Si usted me dijere que aunque quieran trabajar, muchos no hallan en qué, le responderé que pueden darse algunos casos de estos por falta de agricultura, comercio, marina, industria, etc.; pero no son tantos como se suponen. Y si no, reparemos en la multitud de vagos que andan encontrándose en las calles tirados en ellas mismas, ebrios, arrimados en las esquinas, metidos en los trucos (...) así hombres como mujeres; preguntemos y hallaremos que muchos de ellos tienen oficio, y otros y otras robustez y salud para servir. Dejémoslos aquí e indaguemos por la ciudad si hay artesanos que necesiten de oficiales y casas donde falten criados y criadas, y hallando que hay muchos de unos y otros menesterosos, concluiremos que la abundancia de vagos y viciosos (...) no tanto se debe a la falta de trabajo que ellos suponen cuanto a la holgazanería con que están congeniados. (p. 167)

A estas reflexiones Romero las llama “transparentes”, y debemos suponer que esa transparencia se basa en el poder de representación que cargan las palabras de Lizardi. Según Romero, “el amor al trabajo y la educación eran para los reformistas (burgueses criollos) los caminos por los cuales podía redimirse el que, por su origen, no tenía fortuna” (167) y contrastando la cita de Lizardi, nos dice inmediatamente que para la mentalidad hidalga era preferible ser “vagabundo, jugador, / alcahuete y petardero”, citando a su vez, lo que apuntaba sobre la realidad social de Lima, en un poema, Simón de Ayanque “Porque aun el más noble oficio / envilece al caballero”. Una forma de explicar la adecuación de estas citas al esquema de Romero es la siguiente: producto del proceso revolucionario, como vimos, las estructuras sociales, tanto urbanas pero sobre todo rurales, conmocionaron sus cimientos y una sociedad abigarrada, espontánea, desorganizada, que representaba una “vaga ideología”, en los términos de Romero el “criollismo” nativo, emergió, “de pronto”, por fuera de la sociedad organizada (burguesa e hidalga). Ahora bien, de qué modo explicitar la mentalidad de una sociedad cuyos estilos de vida remiten a normas acuñadas en una “secular experiencia cotidiana”; esas experiencias, parece decirnos Romero, estaban imbuidas, entre otras, por la ideología hidalga que halló en el campo su traducción monárquica del feudo.¹¹ De este modo, puede entenderse que la ideología rural se configure de manera negativa, como antiurbana, y que la dicotomía campo-ciudad termine representando una suerte de dialéctica entre progreso y estancamiento o entre ideología liberal e ideología conservadora. En esas estructuras, poco tienen que hacer los sujetos colonizados. La pasividad es un efecto oblicuo de su carencia. Y por más que el complejo juego de las estructuras intente sofocar un determinismo clasista, en verdad las mentalidades o ideologías que Romero describe y que define los perfiles urbanos en su diacronía —urbe hidalga, burguesa, patricia o criolla— no son más que variaciones infructuosas de un proceso teleológico que resume una única y definida ideología: la de la burguesía urbana. Y en ella, la idea de “clase social” jerarquiza por oposición el conglomerado social objetivado.¹²

A este uso de fuentes literarias, se puede objetar lo que Rama objetaba ante la literatura realista-futurista de la ciudad modernizada: “Su fundamento no se encontrará en los datos evocativos, sino en la organización del discurso, en los diagramas que hacen la transmisión ideológica (tan intensa en libros que aparentemente sólo quieren testimoniar la objetiva realidad del pasado) en el tenaz esfuerzo de significación de que es capaz la literatura. Pues ésta —conviene no olvidarlo— no está sometida a la prueba de la verdad, sus proposiciones no pueden ser enfrentadas con los hechos externos”.¹³ También se puede entender por qué otra es la lectura que hace el propio Rama del *Periquillo Sarniento*, de Lizardi.

La descripción de los gauchos, huasos y gauderios que hace Romero en el pasaje citado más arriba podría perfectamente incluirse en una página del *Facundo* y nos inclina a pensar

¹¹ En su ensayo posterior sobre las dos ideologías, Romero confirma esa tesis. Véase: “Campo y ciudad: las tensiones entre dos ideologías”, *Culturas*, París, vol. 3, n° 5, reproducido en *Situaciones e ideologías en América Latina*, México, UNAM, 1986.

¹² Por ejemplo, según Romero “entre 1797 y 1810, [fueron] los años durante los cuales la burguesía criolla cobró conciencia de sí misma y se identificó como una clase social con una ideología” (p. 164).

¹³ Rama, A. *La ciudad Letrada*, Arca, Montevideo, 1995, p. 79

que, como el sanjuanino, atribuye a la realidad social de los campos, en cuya extensión, no hay que olvidarlo, se asientan las culturas aborígenes, una especie de espíritu antimoderno que, si no es domeñado por las clases urbanas y progresistas, termina por manifestar la convivencia con las estructuras ideológicas conservadoras, esto es, hidalgas y barrocas.

El ensayo de Sarmiento vendría así a confirmar, paradójicamente, los presupuestos historiográficos desarrollados en sus estudios sobre la sociedad medieval. El “mecanismo rector” del mundo urbano,¹⁴ guía supérstite de ese largo proceso de formación burguesa de la sociedad, no por casualidad pudo encontrarlo Romero en la biografía citadina del sanjuanino. En la transposición de la ideología rural europea al ámbito latinoamericano, el modelo sarmientino le sirve a Romero para explotar la ecuménica oposición entre el mundo rural y el mundo citadino. Pero en esa apropiación modélica, la idea de “tercera entidad” —sociedad inorgánica o masas—, que en Sarmiento representan las huestes artiguistas, a pesar de volver más compleja la dinámica relacional entre campo y ciudad, resulta totalizadora en su inflexión criollista y no logra acertar una visión más elaborada de los conflictos sociales entre los cuales se inscribe el orden del discurso, es decir, de las ideologías. Porque habría que recordar que esa idea no sólo había sido expuesta en 1839 con la publicación de las *Palabras simbólicas* en *El Iniciador*, órgano publicitario de la llamada “generación del ‘37”, sino que ya era materia de discusión en los primeros años del período revolucionario y se la puede encontrar, por ejemplo, en los mismos números de *El Observador Americano* que hemos citado, donde se conminaba a escuchar “la voz de la razón”, “porque —se decía allí— sin este orden constitucional severamente observado, en vez de ser el pueblo soberano quien se deje ver en las plazas, o asambleas públicas, aparecerá el poder de la multitud más fuerte, más animosa, o más ignorante”.¹⁵ Casi treinta años después, esas mismas palabras ya son un cuadro costumbrista. Cuánto hay en la prosa ilustrada del *Facundo* de plasticidad literaria es algo que a Romero parece no incomodarlo.

Por lo demás, la opción interpretativa que Romero ensaya en el texto publicado con posterioridad a *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, torna más acuciante la objeción ramiana sobre el hecho literario. Para Romero, nadie entrevistó mejor esas ideologías (las del campo y ciudad) que Domingo Faustino Sarmiento. “Déjese de lado el juicio de valor que estableció al expresar la fórmula de ‘civilización y barbarie’, y repárese en la finura del análisis que lo llevó a explicar los conflictos de su país a través de la contraposición de dos ideologías” (“Campo y ciudad”, *Opus Cit.*, p. 254). Pero lo que Romero no parece contemplar es que precisamente la fórmula dicotómica de la retórica sarmientina, que se multiplica, como bien señaló Ricardo Piglia, mediante un proceso de analogías simbólicas es lo que hace del *Facundo* un texto performativo inclasificable, que opera, en la realidad objetiva y en la simbólica, mediante catacresis: lo que nombra el *Facundo* es el *propio modo* de nombrar una realidad de la que el lenguaje, sin la recurrencia a la retórica, parecería no poder dar cuenta. Si dejamos de lado esa fórmula, lo que en términos de Romero incluye el juicio de valor presente en ella, ¿qué sentido tienen esas descripciones en donde, como quería Rama, tienen más importancia la organización discursiva que lo que las palabras evocan?. Sin ese orden, el *Facundo*, como sabía el propio Sarmiento, se congela al modo que lo hace *Conflicto y armonía de las razas en América*. Y esto es comprobable: en un extenso pasaje del *Facundo* que hace referencia al hombre de campaña, citado por Romero, se lee:

Añádase que, desde la infancia, están habituados a matar reses, y que este acto de crueldad necesaria los familiariza con el derramamiento de sangre, y endurece su corazón, contra los gemidos de las víctimas. (“Campo y ciudad”, *Opus Cit.*, p. 256)

Para alguien que olvide que esas palabras no “pueden enfrentarse con los hechos externos”, un pasaje de *Crónica de una muerte anunciada* de García Márquez ofrecerá un modo sugerente de contraste. Dice el narrador de la novela del colombiano:

Yo había de preguntarles alguna vez a los carniceros si el oficio de matarife no revelaba un alma predispuesta para matar a un ser humano. Protestaron: ‘Cuando uno sacrifica una res no se atreve a mirarla a los ojos’, Uno de ellos me dijo que no podía comer la carne del animal que degollaba. Otro me dijo que no sería capaz de sacrificar una vaca que hubiera conocido antes, y menos si había tomado su leche.

¹⁴ Véase el “Prólogo” a *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Vol. 1, México, Siglo XXI, 1979.

¹⁵ *El Observador Americano*, 1816, N° 3, pp. 18-19. He actualizado la ortografía.

Les recordé que los hermanos Vicario sacrificaban los mismos cerdos que criaban, y les eran tan familiares que los distinguían por sus nombres. “Es cierto —me replicó uno— pero fíjese que no les ponían nombres de gente sino de flores.”¹⁶

Como Alsina a Sarmiento, con más firmeza se le podría haber reprochado a Romero el uso obstinado y abusivo de la pincelada sistémica. El esquema de Romero adscribe una idea de historia ligada al progreso. Esto es decir que las categorías con las que trabaja dicen más acerca de sus *loci* de enunciación que lo que supuestamente permiten teorizar. Los principios de la modernidad —una modernidad que, para decirlo sintéticamente y con palabras del propio Romero, “no es sino mentalidad burguesa”-¹⁷ atraviesan la ciudad historiográfica romeriana de tal modo que, entre todas, se hace una, aquella que “debería ser”, más que lo que realmente son. Desde esta perspectiva, no extraña que el modelo “campo-ciudad” se emparente con las ideas de Sarmiento y deje de lado los aspectos decididamente problemáticos de sus modos de interrelación.¹⁸

Kalimetría

¿Por qué un historiador, intelectual y ensayista erudito como José Luis Romero piensa *todavía* en 1976 en términos de “masas inorgánicas”, “anomia”, “sociedad aluvial”, etc. la cultura popular —no letrada, no elitista, o no ideológicamente definida, la(s) cultura(s) del otro o los otros o como quiérase llamarlo— cuando el cuadro conceptual de esas concepciones ya había sido despuntado, pongamos por caso, cincuenta años atrás por otro intelectual y ensayista como José Carlos Mariátegui?

No nos proponemos responder este interrogante, pero quizá en ese “estilo intelectual” la “reserva irónica” no alcance a evitar que la “pasión cívica” se convierta, si no en excusa del patetismo, en un escollo insalvable para la reflexión epistémica sobre el hecho social.

“La democracia vive en las masas; las calles, las plazas públicas, nuestros inmensos y hermosos campos, son los templos del pueblo: en ellos se derrama sus ideas, sus afectos, su vida toda entera (...) Observad esa muchedumbre que de todas partes se precipita (...), la *patria*, la *libertad*, hallaréis en todo: examinadla algo más: hallaréis la discordia, la envidia, la enemistad, el egoísmo”.¹⁹ Estas palabras de Miguel Cané, de 1838, podrían muy bien hacer sistema con las ideas romerianas sobre las masas: el paternalismo iluminista y reformista que ve en la muchedumbre una materia espontánea, moldeable e inorgánica, y que tiene una larga tradición intelectual en Latinoamérica. De hecho, podría sostenerse que el cientificismo social que dispuso una *forma mentis* tan arraigada en las elites intelectuales y dirigentes latinoamericanas durante las primeras décadas del siglo XX tenía surcado su terreno en aquellas ilustradas antiparras, como diría Martí, que racionalizaban el espacio social desde una perspectiva restrictiva, o a-críticamente metropolitana.

En este sentido, Carlos Altamirano (véase nota 3) ha destacado la influencia que ejercieron en Romero las “sugestiones intelectuales” de Ortega y Gasset, no sólo a través de sus ensayos de reflexión filosófica general, en donde aquella tradición podía ser retomada mediante una recurrencia de las tesis de George Simmel, sino por medio de aquellos dedicados a analizar el carácter de los argentinos. Habría que agregar que la estela simmeliana de la parca filosofía decadentista de Gasset —adherida visiblemente a la visión spengleriana— ya despuntaba varios años antes de su transposición a *La rebelión de las masas* y aún de sus ensayos dedicados a la sociedad argentina. En efecto, en su *España invertebrada*, de 1921, Ortega y Gasset se detenía a analizar lo que llamaba una “extremada atrofia” espiritual y reconocía en el “imperio de las masas” —como titula uno de sus capítulos— la “invertebración histórica” y el “caos social”. Gasset ya modulaba allí una matriz ideológica que anticipaba la lectura y la evaluación de los populismos por parte de las elites intelectuales del liberalismo

¹⁶ García Márquez, G. *Crónica de una muerte anunciada*, Buenos Aires, Sudamericana, 1993, pp. 85-86.

¹⁷ Véase el prólogo a *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Vol. 1, México, Siglo XXI, p. 16.

¹⁸ Dice Williams: “Las ideas sobre el campo y la ciudad (...) continúan actuando como intérpretes parciales. Pero no siempre advertimos que sus orientaciones principales son formas de respuesta a un sistema social en su conjunto. De manera más evidente a partir de la Revolución industrial, pero según mi opinión, también desde el comienzo del modo de producción capitalista agrario, nuestras vigorosas imágenes del campo y la ciudad han sido modos de responder a todo un desarrollo social. Es por ello, finalmente, que no debemos limitarnos a percibir su contraste, sino que tenemos que dar un paso más y ver sus interrelaciones y, a través de ellas, la configuración real de la crisis subyacente”. (véase, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pp. 365-366).

¹⁹ *El Iniciador*, Montevideo, N° 5, 15 de junio de 1838, p. 4, col. 2.

conservador: aquella que veía en las “masas” un conglomerado de “simplicidad mental”, incapaz de desarrollar modelos de sociedad por su propia cuenta cuando las elites corruptas desbarataban el orden ético que las sustentaban: “Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida —dice Gasset— se rebela la masa justamente. Pero, confundiendo las cosas, generaliza las objeciones que aquella determinada aristocracia inspira, y, en vez de sustituirla con otra más virtuosa, tiende a eliminar todo intento aristocrático”.²⁰ Así, para Gasset las “masas” debían seguir el liderazgo de sus aristocracias. Cuando esa comunión fallaba se entraba en una crisis a la cual, haciendo uso de la sociología religiosa weberiana, llamaba “época *Kali*”: es decir, siguiendo la tradición de los *puranas* indios, aquella en que la decadencia de la aristocracia (élites) generaba la decadencia general de la sociedad (y, agregaríamos nosotros, la emergencia de los populismos).

Ahora bien, habría que hacer notar cómo, en la evaluación de esas “masas”, el relato romeriano extrema el uso indiscriminado de las fuentes logrando un *pastiche* historiográfico en el que ideología y significado parecen entreverse en un único sentido. Para dar un solo ejemplo: cuando Romero se refiere al *bogotazo*, recurre a la descripción que hace de él Lizarazo en su libro *Gaitán*: en este, se describe la llegada del bajo “pueblo” a la ciudad, gente desesperada por el asesinato de su caudillo (topos estigmatizador de la escena “populista”). El pasaje final citado por Romero, dice:

Era el hampón envuelto en delincuencia, porque no disfrutó de una instrucción para guiar sus instintos, que desde la infancia sufrió una enfurecida persecución, no encontrando jamás un defensor, que sólo conoció el aspecto fúnebre y espantoso de la vida. Era el pueblo, multiforme, heterogéneo, monstruoso y quemado por todas las pasiones de venganza, del odio y de la destrucción. (p. 341 [subrayado mío])

Como es de suponer, sobre este pasaje no hará falta que Romero mencione su “transparencia”, como hizo con Lizardi. Lo que sigue a esa cita es una larga descripción de la sociedad múltiple y virtual que ha perdido su capacidad de “ejercer el control sobre los individuos”. Ninguna referencia matiza la descripción precedente. Pero no se trata sólo de que Romero ejerce una concatenación de citas que habilitan, como cuadros realistas, una “visión de la sociedad” y de ese modo una aceptación sin más de esos relatos; aceptación ambigua o a-problemática pero no verificable *strictu sensu* en la objetivación narrativa. Algunas páginas antes, el propio Romero había dicho:

Lo que se oponía al sistema de la sociedad normalizada (...) era el pecho descubierto de un conjunto humano indefenso, sin vínculos que lo sujetara, sin normas que le prestaran homogeneidad, sin razones válidas para frenar, en última instancia, el desborde de los instintos o, simplemente, el desesperado apremio de las necesidades” (p. 333 [subrayado mío])

Más allá de ciertas imágenes recurrentes en ambos pasajes —y en muchos otros que sería arduo citar en extenso—, lo que se constata es una suerte de contaminación conceptual, imbricada en un uso especular de las fuentes y el desarrollo estructural de una diada teleológica como matriz narrativa: *el desborde de los instintos* se asemeja peligrosamente a lo “intuitivo”, “espontáneo” de esa “otra sociedad” del período independentista y convoca, para que esa formación súbita sea asimilada por las estructuras, a ese “mecanismo rector” que no es otra cosa que una metonimia de la carencia; aquella, precisamente, que comulga con una *instrucción* “para guiar los instintos” del texto de Lizarazo. “Necesidades” e “instintos” son las formas intercambiables de lo espontáneo: aquello que la ciudad, promiscuo emporio hegeliano, está destinada a reducir. Lo “multiforme”, “heterogéneo” y “monstruoso” del texto de Lizarazo es el reverso de una prolepsis interpretativa donde “normas”, “homogeneidad” y “razones” subsumen al nivel descriptivo la verdadera dimensión de las homologaciones superficiales: una lógica estructural binaria, cuya matriz narrativa presupone las jerarquías naturalizadas en esa misma estructura, y donde el hecho social se ausculta en relación a su desenvolvimiento.

²⁰ Una idea recurrente de Gasset en ese ensayo puede resumirse con el siguiente pasaje: “negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de estos, y sólo triunfarán en el ambiente colectivo las opiniones de masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles”. Véase: *España invertebrada. Bosquejos de algunos pensamientos históricos*, en: *Obras Completas*, Tomo III, Alianza Editorial, Revista de Occidente, Madrid, 1983, p. 96.

Qué Latinoamérica

Retomamos ahora las lecturas con que empezamos nuestras reflexiones.

Tomaré dos aspectos centrales para esta discusión. El primero me lo ofrece un comentario de Jitrik sobre la pertinencia o validez —son sus palabras— de los llamados “estudios culturales”. Hace tiempo que la crítica literaria viene reiterando, con diversos argumentos, los excesivos riesgos que supone para la literatura los enfoques culturalistas que barren las tensiones inscriptas en el lenguaje literario. Un desplazamiento que, como lo planteaba hace algunos años Gramuglio, va “de una concepción de la literatura como práctica potencialmente crítica y liberadora, a una crítica de la literatura como institución de control”.²¹ En palabras de Jitrik, refiriéndose a *Latinoamérica*: “para Romero las ciudades son el recinto de la mezcla y la mutación (...), de modo que su trato con ellas es como una propuesta de estudios culturales que mantiene relaciones con la literatura pero no la avasalla, no la somete a ese sistema de juicios tan frecuente en los trabajos de los últimos años y según los cuales lo que los textos proponen como imagen aprovechable desaparece a favor de una condena”. Es decir, Jitrik, al igual que Altamirano, inscribe el libro de Romero en lo que llamaríamos historia cultural, dado que es *como* una propuesta de estudios culturales, pero, dice, “la literatura no es sometida y la historia, por contraste aparece más rica, más saturada y significativa”. Habría que preguntarse qué entiende Jitrik por “sometimiento” de la literatura. Porque enhebrar en un texto mayor fuentes literarias silenciando en ese rasero su particularidad, como lo hace Romero, no es, en principio, ni agudo ni certero ni significativo ni, por último, saludable. Como esperamos haber demostrado, la recurrencia no mediada o indiscriminada de las fuentes literarias comporta una doble situación de avasallamiento. Porque, por un lado, en el relato de Romero las tensiones significativas del orden del discurso literario son poco menos que pasadas a retiro, y, por el otro, el encuadre conceptual romeriano resulta sintomáticamente transparente frente a las fuentes recurrentemente utilizadas. Como dice su hijo en el Prólogo, hay una identificación entre la escritura historiográfica y los relatos citados y utilizados en la narración. Y esto nos lleva al otro aspecto fundamental de esta historia cultural: el concepto de escritura, caro a la consideración de Jitrik, o la escritura comprometida en el saber historiográfico. Y no se trata de una cuestión supeditada por el “retablo posmoderno de la historiografía actual”, como lo llama Acha —aunque, como suele ocurrir en estos casos, no se sepa bien a qué se hace referencia. Porque si de ese “saber de la operación que se ejecuta con las palabras” emerge una concepción historiográfica, deberíamos preguntarnos qué tipo de representación del pasado nos ofrece esta historia cultural sobre Latinoamérica. En este sentido, realizar un distingo entre nivel conceptual o axiológico y nivel narrativo —como proponía el propio Romero sobre el *Facundo* de Sarmiento— parece empobrecer una noción de escritura como *accésit* gnoseológica, y deja a la deriva la problemática epistémica del saber historiográfico. En esto, el relato romeriano se ve afectado por una *matriz ideológica de la carencia, orientada por una narrativa tópica*.²²

Porque el beligerante dualismo estructural que compone la “trama profunda” de la que nos habla Romero no se debe, como podría pensarse rápidamente, a su explícita recurrencia sarmientina para escribir su *Latinoamérica* sino, precisamente, a su enfoque medieval-europeo de las ciudades, y al objeto epifenómico de esa construcción social: la burguesía, o si se prefiere, la mentalidad burguesa. Y si bien su enfoque sobre las clases sociales rehuye de definiciones taxativas, la identidad que preocupa a Romero es inequívocamente romántica —es decir, moderna y burguesa— y es la que define el “hilo conductor” de su indagación sobre el proceso histórico latinoamericano. La oposición campo-ciudad, y, si le creyéramos a Romero, las ideologías que formalizan ambos dominios, remeda otras oposiciones —república/colonia; europeo/americano, entre otras— que representan un conflicto secular de larga data y que nos remite al suceso traumático de la conquista y de la colonización europeas. Sobre el final de su relato, en esa suerte de invasión masiva de las ciudades donde el campo es *habitus* pertrechado agónicamente en suburbios, guetos, villorrios, etc, la noción cuasi fantasmal de *estructura* normalizada opuesta a la anomia de la sociedad aluvial —la “masa” — deja intuir un vacío que repercute en el sistema relacional que articula lo fáctico y lo

²¹ Gramuglio, M. Teresa. “La crítica de la literatura. Un desplazamiento”, en *Punto de vista*, año XXI, N° 60, abril de 1998.

²² Una teleología narrativa que asume la idea de un proceso universal de mundialización en el cual la estructuración dicotómica oculta la jerarquía de los polos, uno de los cuales es pensado como factor meramente reactivo respecto de la dinámica expansiva de la modernidad. Aquello que Julio Ramos denominó como “lógica de la parodia” y que tiende a “representar y clasificar cualquier productividad distinta del modelo europeo en términos de la *falta* o incluso de la *inversión* de la estructura imitada (o ‘mal’ imitada).” *Opus Cit.*

eidético. No sólo porque la noción de “sociedad aluvial” reserva una ligera empatía con toda la retórica negativa con que el socialismo caracterizó a la irrupción del peronismo en la Argentina; no sólo porque la (problemática) definición de “populismo” comulga con matrices prejuiciosas del cientificismo social; sino, fundamentalmente, porque el aparato conceptual utilizado por Romero se contamina de juicios flanqueados por esa primaria dualidad teleológica que resulta, así, y a pesar de sus complejas o sutiles inflexiones, mucho más *estructural* que *procesual*.²³

Las esporádicas menciones a las culturas indígenas —casi siempre acotadas al orden de lo político en una historia que privilegia la *Weltanschauung*, más allá de las afluencias no siempre claras de la dialéctica entre “estilos” y “mentalidades” —, apenas logra matizar su desvanecimiento en las armónicas máscaras de la ideología del mestizaje. Pocas fueron las ciudades indígenas importantes —Tenochtitlán y Cuzco—; poca su inscripción en el proceso. Las ciudades fundadoras, europeas, conquistaron y asimilaron la realidad extraña del entorno al proceso material de su inmanencia. La sospecha de un exordio facúndico cobra verdadera dimensión en este nivel del relato. Basta repasar las páginas del *Facundo* para notar la ausencia de la cultura aborígen en ese ensayo; sintomáticamente, la “barbarie” no es *allí* lo indígena. Y no lo es porque Sarmiento, al igual que Bello, auguró un único destino a las culturas aborígenes: la infrahistoria o el museo. En consonancia, en el relato de Romero Latinoamérica es una Ciudad donde la radicalidad del conflicto social soporta pacientemente, como los indios, su condición en las prometeicas redes del dinamismo urbano. O para decirlo de otro modo: las pinceladas romerianas tienden en muchos momentos a subsumir una realidad traumática en las asordinadas y cuasi novelescas mallas textuales de la potencial hibridación cultural: la ciudad futura. Una dialéctica entre el *Geist* y las estructuras reales que en muchos momentos nos hace olvidar que los pardos cotizaban más si sabían leer y escribir y que esa cotización era mercantilmente publicitada junto a la efusiva representación de los cuerpos patrióticos, militarizados, de los no ciudadanos. Una dialéctica que en la búsqueda de una ideología se permite pasar por alto las verdaderas condiciones de la dominación burguesa, o que condena a la atrofia social a los sujetos no “preclaramente” constituidos. Una dialéctica que en su relación con la retórica, paradójicamente, debe más a las derivas culturalistas que desencadenaron los *Studies*, que a una historiografía o ensayística preocupada por conceptualizar las tensiones sociales inscriptas en una determinada cultura. En esto, *Latinoamérica* se aleja y se acerca al *Facundo*. Se acerca por su matriz narrativa y por su pincelada sistémica; se aleja en su extemporánea filiación ensayística al modelo que, en lo que tiene de *clásico*, no logra emular. ¿Podría ser clásico un *Facundo* para el siglo XX? ¿Es posible que “el tema latinoamericano”, como propone Acha, como celebra Jitrik, justifique una narrativa que opaca la densidad cultural para proponer en su lugar una “morfología agonística” de la urbe? El erudito ensayista que era Romero nos legó una “interpretación del conjunto” social no sólo optimista, sino también entusiastamente conciliatoria; “descripción fiel” llamó a los cuadros del *Facundo*. Podría haber dicho, con Ernest Renan: “Con todo, la esencia de una [ciudad o] nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas”.²⁴ En esa memoria flagelada, el mestizo feliz capta en la retórica de Monteagudo la ideología de una “auténtica” democracia republicana y representativa. En el exergo de esa identificación, Atahualpa traduce a Rousseau.

²³ Respecto de las “masas” como fenómeno social de la irrupción del peronismo en Argentina, Romero sostenía que “todas ellas [eran] coincidentes en la ausencia de conciencia política y social”, y que “la multiplicidad de sus aspiraciones se presentaba como un ideal difuso”. Romero, J. L. (1945) “El drama de la democracia argentina”, en: *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, Buenos Aires, CEAL, 1982, p. 24.

²⁴ “Yet the essence of a nation is that all individuals have many things in common, and also that they have forgotten many things”. Renan, Ernest. “¿What is a nation?”, en: Bhabha, H. K. *Nation and narration*, London and New York, Routledge, 1993, p. 11.